



Spléndido, Mariano

El cuerpo para Dios o el cuerpo contra Dios? : Teoría y prácticas del cuerpo en el cristianismo primitivo

Jornadas de Cuerpo y Cultura de la UNLP

15 al 17 de mayo de 2008.

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Spléndido, M. (2008) El cuerpo para Dios o el cuerpo contra Dios? : Teoría y prácticas del cuerpo en el cristianismo primitivo [En línea]. Jornadas de Cuerpo y Cultura de la UNLP, 15 al 17 de mayo de 2008, La Plata. Disponible en Memoria Académica: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.652/ev.652.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/.](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/)

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode.>

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.



JORNADAS DE CUERPO Y CULTURA.

Título de la ponencia: ¿El cuerpo para dios o el cuerpo contra dios?: Teoría y prácticas del cuerpo en el cristianismo primitivo.

Autor: Mariano Spléndido

Pertenencia institucional: UNLP- CONICET

Eje temático 7. Contexto de mega procesos mundiales: “Bios”.

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo analizar las políticas corporales que los primeros cristianos imprimieron en sus comunidades, políticas con precedentes en la filosofía griega y en la ley judía, pero direccionadas en pos de un esquema teológico particular. El cristianismo asume la idea de la doble esencia humana: el cuerpo y el alma como opuestos irreconciliables pero a la vez complementarios e igualmente importantes. En esta bipolaridad en la que se desarrolla la vida humana la consideración del cuerpo como un espacio privado pero a la vez divino por la salvación de Cristo plantea un conflicto a la hora de imponer los límites a las prácticas corporales y la formación del “sujeto moral” cristiano. Intentaremos abordar esta problemática a partir de un material histórico que abarque todo el siglo I y el inicio del siglo II d.C., centrándonos en dos autores emblemáticos: Pablo de Tarso e Ignacio de Antioquía. Los tres ejes a explorar serán: la comunidad cristiana como un único cuerpo, el cuerpo de cada uno como templo de Dios, el cuerpo como destierro y límite para acercarse a Dios.

“Sí, en mis horas más acerbadas, de esas que son la herencia de todo el que no nace con el corazón de pulpa, en el paroxismo del mal, en sus espasmos, he llegado hasta gozar del sufrimiento, me he sentido embargado todo entero de placer, de un placer monstruoso, inexplicable, risas que eran sollozos, delicias que eran tormentos”^[1]

Como en todas las épocas, la antigüedad no ha sido ajena a la consideración del cuerpo humano como un objeto de análisis y debate. El cuerpo se percibía como un componente humano que estaba regido por apetitos que ponían en peligro no solo al individuo sino a toda la sociedad circundante. Desde la antigua Grecia la preocupación por esta dimensión de lo corporal se direccionó a la construcción de un discurso filosófico- moral tendiente a equilibrar el rol del cuerpo a nivel individual y a nivel social. Para Foucault una acción moral no debe vincularse a una ley o un código, sino que fomenta la aparición de una relación del individuo consigo mismo, así se da la constitución de un “sujeto moral”: el individuo toma una posición frente al código o ley que acepta. Foucault llama a esto “subjetivación de la moral” o “prácticas de sí”. No

obstante la presión de una ley o código puede ocupar el primer plano cuando la autoridad que las sustenta es muy fuerte y tiene la capacidad de imponer sanciones^[2].

Este trabajo tiene como objetivo analizar las políticas corporales que los primeros cristianos imprimieron en sus comunidades, políticas con precedentes en la filosofía griega y en la ley judía, pero direccionadas en pos de un esquema teológico particular. El cristianismo retomó la idea de la doble esencia humana: el cuerpo y el alma como opuestos irreconciliables pero a la vez complementarios e igualmente significativos. En esta bipolaridad en la que se desarrolla la vida humana, la consideración del cuerpo como un espacio privado, pero a la vez divino por la salvación de Cristo, planteó un conflicto a la hora de imponer los límites a las prácticas corporales y la formación del “sujeto moral”^[3] cristiano. Intentaremos abordar esta problemática a partir de un material histórico que abarque todo el siglo I y el inicio del siglo II d.C., centrándonos en dos autores emblemáticos: Pablo de Tarso e Ignacio de Antioquía. Los tres ejes a explorar serán: la comunidad cristiana como un único cuerpo, el cuerpo de cada uno como templo de Dios, el cuerpo como destierro y límite para acercarse a Dios.

La comunidad cristiana como un único cuerpo

El libro del profeta Isaías contiene estos versos en su inicio: *“¿Qué me importa la multitud de sus sacrificios?- dice el Señor- Estoy harto de holocaustos de carneros y de grasas de becerros (...) Lávense, purifíquense, alejen sus malas acciones de mis ojos; dejen de hacer el mal. Aprendan a hacer el bien, busquen lo que es justo, socorran al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan a la viuda”*^[4]. Imprecaciones y lamentos como este caracterizaron a toda la literatura profética pre y post exilio en Israel. El pueblo elegido de Dios, a semejanza de una esposa infiel, ha entregado su cuerpo a extranjeros: *“Tu te has prostituido con innumerables amantes, ¿y pretendes volver a mí?- dice el Señor”*^[5] *“Te prostituiste a los hijos de Egipto, tus vecinos de cuerpos fornidos, y multiplicaste tus prostituciones para irritarme”*^[6]. Con este precedente Pablo de Tarso construyó la imagen de la Iglesia como esposa fiel, es decir como casta virgen desposada con Cristo: *“Celoso estoy de ustedes con celos de Dios, pues los tengo desposados con un solo esposo para presentarlos cual casta virgen a Cristo”*^[7]. La subordinación espiritual y la fe de un pueblo se comparan a la fidelidad matrimonial, a la posesión del cuerpo de la esposa elegida.

Las comunidades que Pablo fundaba presentaban una gran heterogeneidad social. Normalmente los miembros iniciales provenían de la sinagoga local; estos judíos de la diáspora no tenían ningún problema en interactuar con otros cultos y en ciertos casos adquirir ciertos elementos de los mismos haciéndolos compatibles con la cosmogonía israelita^[8]. La diáspora representaba un mundo muy flexible y abierto, donde las prescripciones farisaicas no tenían gran peso y donde los simpatizantes del judaísmo venidos de la gentilidad podían acercarse a las sinagogas a debatir e interpretar las Escrituras^[9]. En estas comunidades, según el minucioso estudio de Meeks^[10], los miembros no eran personajes con un estatus social elevado en el mundo imperial, aunque si existían varios colaboradores paulinos con una situación económica bastante holgada y por encima del nivel de subsistencia. Ahora bien, esas personas ejercían roles notables a nivel local, mas su papel era complementario al de los fieles de la asamblea que también podían manifestar dones, capacidades otorgadas por el Espíritu. Pablo armoniza estas diferencias con la metáfora del cuerpo: *“Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que*

un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu. Así también el cuerpo no se compone de un solo miembro, sino de muchos (...) Ahora bien, Dios puso cada uno de los miembros en el cuerpo según su voluntad. Si todo fuera un solo miembro ¿donde quedaría el cuerpo? Por tanto, muchos son los miembros, mas uno el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano “¡No te necesito!” ni la cabeza a los pies “¡No los necesito!”(...) Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás toman parte en su gozo. Ahora bien, ustedes son el

cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno a su modo”^[11]. Todos los liberados por Cristo y partícipes de su victoria por el bautismo son parte del cuerpo, que es su Asamblea. Las distinciones sociales-económicas- sexuales no son óbice para participar de la fe; y si bien no todos son iguales ni tienen las mismas responsabilidades materiales, todos son necesarios para el cuerpo.

La asamblea cristiana debía reconocerse como un único cuerpo, comparación que no negaba las diferencias particulares en los cuerpos de los individuos sino que apelaba a la igualdad del espíritu, que se simbolizaba en la mesa ritual compartida^[12]. Esto no suponía que la situación particular del cuerpo iba a alterarse; lo que Pablo proponía era reconsiderar esas diferencias en cuanto al estatus social de las personas en base a una nueva premisa moral: todos son bautizados en el mismo espíritu, el cual no hace

diferencias^[13]. Y la acción de la comunidad debía desarrollarse con la armonía con la que actúa un cuerpo. Por ello Pablo pidió en Corinto que todos los bautizados juzguen los asuntos internos de la

asamblea y sepan discernir los males que aquejan al cuerpo^[14]: el ejemplo más claro es su pedido de

actuar en el asunto del incestuoso que ha conmocionado a todos^[15]. Asimismo la asamblea no debe

estar dividida, pues Cristo es uno solo y murió por todos^[16], idea que Pablo enarbola para sustentar su rol apostólico en Corinto en contra de otros apóstoles.

El cuerpo del individuo como templo de Dios

La práctica de la hermandad espiritual no era una cuestión sencilla en el mundo grecorromano donde el honor de una persona venía por la vulnerabilidad o no de la misma al abuso físico y simbólico: desde este

punto de vista, por ejemplo, los esclavos no tenían honor^[17]. El cuerpo era un espacio donde la dominación y la sujeción se hacían visibles. Pero Pablo aclara que la muerte de Cristo fue un morir al

pecado, una renovación salvífica del cuerpo y alma de los creyentes^[18]. Esto se opone al esquema judío de salvación y purificación. Cristo tuvo para el apóstol un cuerpo humano que fue muerto y glorificado para que, vencida la muerte en su cuerpo, todos los que se bauticen en su nombre puedan acceder a una renovación espiritual. Esa renovación espiritual era vista como el fin de la esclavitud del pecado y de la ley, instancias que sujetaban el cuerpo y el alma de las personas: la circuncisión, los regímenes alimenticios, las normas de pureza física: toda la actividad corporal estaba reglamentada para el judaísmo de manera

milimétrica^[19]. Para explicar el cambio Pablo escribe a los Corintios: “¿O no saben que su cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en ustedes y han recibido de Dios, y que no se pertenecen? ¡Han sido

bien comprados! Glorifiquen, por tanto, a Dios en su cuerpo”^[20]. Esta libertad no debe entenderse como liberación de las sujeciones sociales y económicas que atravesaban los cuerpos y los determinaban, sino que entraña nuevas particularidades, es una libertad “en Cristo”. El cuerpo de cada creyente se vuelve depósito de Dios, de la renovación traída por el acto salvífico de la cruz, actualizado en el bautismo. Aparentemente en Corinto los cristianos comprendieron que el bautismo los autorizaba a abusar de los

otros y a considerarse superiores por poseer ciertos dones del Espíritu, pero Pablo responde explicando cómo debe ser el ejercicio de la libertad en Cristo: *“Todo me es lícito”; mas no todo me conviene. “Todo me es lícito”; mas ¡no me dejaré dominar por nada! “La comida para el vientre y el vientre para la comida” Mas lo uno y lo otro destruirá Dios. Pero el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo*^[21]. Dios es dueño del cuerpo, los cristianos no se pertenecen. Pablo insta a así un límite sagrado en la consideración del individuo a nivel físico.

En respuesta a ciertas acusaciones de miembros que aún practicaban la prostitución sagrada en Corinto, Pablo arremete indicando que la unión de un creyente con el cuerpo de una prostituta es un abuso de los miembros de Cristo, de Dios presente en el cuerpo del cristiano^[22]. Contra esto la solución es la continencia, el control: *“Que cada uno de ustedes sepa poseer su cuerpo con santidad y honor, y no dominado por la pasión, como hacen los gentiles que no conocen a Dios”*^[23]. El absoluto dominio de los miembros del cuerpo y su armonía es signo no de una idea de superioridad a partir del alejamiento del

dolor, como postulaban los estoicos^[24], sino que es la marca de la sujeción divina. De aquí que el status físico preferido y aconsejado por Pablo sea la virginidad: *“La mujer no casada, lo mismo que la doncella, se preocupa de las cosas del Señor, de ser santa en el cuerpo y en el espíritu”*^[25]. La virginidad tanto para el hombre como para la mujer es propuesta como una instancia de libertad, de verdadera libertad del cuerpo y el alma para consagrarlas a Dios. En este sentido Pablo opera en contra de los parámetros de la sociedad grecorromana que imponía una férrea categorización de los cuerpos según su nivel de subordinación y su accesibilidad sexual; la elección de la virginidad creaba en los cuerpos un “espacio público” según Peter Brown, aparecen así individuos sin lazos sociales y alejados tanto física como espiritualmente de una realidad adversa^[26]. Pablo sin embargo no se oponía para nada al matrimonio,

pero sabía que el que se casa subordina su cuerpo a otro y su espíritu a las cosas del mundo^[27], se generaba una dependencia que podía ser bastante conflictiva dado que alguno de los esposos quizás no era creyente^[28].

Los primeros cristianos paulinos consideraban a sus propios cuerpos como propiedad de Dios, y eso implicaba un reacomodamiento de las prácticas sociales cotidianas. Considerar al otro como un igual espiritual en Cristo suponía adecuar el trato físico: el amo debía ser menos amenazante y violento con el esclavo, el marido debía amar a su mujer, el padre debía incentivar a los hijos en la fe; ya no debían ser considerados cuerpos subordinados al *paterfamilias*, sino iguales espirituales. La marcada repetición de estos consejos domésticos denota un cierto nivel de conflicto en cuanto a la práctica de la hermandad cristiana entre personas de diferente status^[29]. El caso más conocido está presente en la carta a Filemón. En ella Pablo le pedía a Filemón, colaborador suyo, que recibiera a un esclavo fugitivo,

Onésimo, no como un esclavo, sino como un hermano^[30]. Ese esclavo se había hecho cristiano por obra del mismo Pablo, pero por el tono del apóstol se infiere que la desaparición de Onésimo ha sido un asunto que preocupaba a toda la asamblea y requería de la intervención del poder del propietario.

Ahora bien, teniendo en cuenta la necesidad de control del cuerpo: ¿era el cuerpo concebido como opuesto al espíritu? Pablo escribe: *“Pues bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo (...) Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros ¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este*

cuerpo que me lleva a la muerte?”^[31]. Cuerpo y alma son opuestos: el alma reconoce la ley divina, pero el cuerpo tiende al pecado, a la reactualización de la esclavitud. Este tema no quedó resuelto en las epístolas paulinas y derivó en corrientes de pensamiento cristiano radicales que incluso abogaban por la mutilación de los miembros causantes de pecado (tal como se ve en los evangelios^[32]) Pero el cuerpo era, como vimos antes, el templo de Dios, y a través de esa consideración se proponía una moral nueva a partir del reconocimiento de la presencia de la nueva vida de Cristo en el cuerpo del prójimo; de aquí que se condenen los usos antinaturales del cuerpo o el abuso de terceros^[33]. Para los estoicos el cuerpo era un accidente, un espacio de opresión y subordinación, solo el alma podía ser libre siempre y cuando no estuviera sujeta a los vicios y placeres excesivos^[34]. Los primeros cristianos consideraron al cuerpo como residencia del Espíritu Santo, por ello Pablo consideraba que el hombre estaba formado por tres elementos: espíritu, alma y cuerpo^[35]. El espíritu representa la voluntad divina en el cuerpo, una voluntad activa a través de los órganos vitales que permite conocer el bien y el mal y actuar según los preceptos divinos^[36]. Y por esa residencia del espíritu en los cuerpos de los bautizados el apóstol explica que, al final de los tiempos, Dios transfigurará los cuerpos mortales en cuerpos a su imagen^[37].

El cuerpo como destierro y límite para acercarse a Dios.

El sacrificio más grande que un bautizado podía hacer era la entrega de su cuerpo para evitar mancillar su espíritu y su alma. Esta idea fue evolucionando con el paso de los siglos hasta conformar toda una institución: el martirio. Pablo de Tarso e Ignacio de Antioquía fueron los primeros en teorizar sobre esto.

Pablo, siguiendo su división tripartita del hombre en cuerpo, alma y espíritu, escribía a los corintios: *“Mientras habitamos en el cuerpo, vivimos desterrados lejos del Señor, pues caminamos en fe y no en visión... Estamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor”*^[38]. La idea del destierro, es decir del alejamiento obligado, era un tema corriente en la literatura profética. El destierro había pasado de ser considerado un castigo a ser una instancia de autoanálisis para el pueblo judío, propiciando la reflexión sobre el pecado y sobre su propia situación actual^[39]. El apóstol se nutrió también de las teorías griegas sobre el alma. Las ideas platónicas ejercieron gran influencia, pues ellas postulan que el alma es la personalidad intelectual y moral, la parte más importante del hombre pues es un ser inmortal preexistente al cuerpo. Con educación esta alma puede reconocer las Formas divinas, las realidades eternas^[40]. Pablo se asoció a este pensamiento al postular que el alma del cristiano reconoce el bien, más no así el cuerpo. Por eso el creyente camina en fe, pues su conocimiento es imperfecto a través de los sentidos del cuerpo. La liberación del cuerpo era comprendida como un estado de pleno conocimiento, de liberación de la esclavitud de la carne que atentaba contra el conocimiento del alma y del espíritu.

No obstante, Pablo no habla concretamente del martirio; ese tema lo presentó de manera novedosa Ignacio de Antioquía. El mismo fue un líder de la comunidad cristiana de Antioquía que cayó en manos imperiales hacia el año 117, fue conducido a Roma y entregado a las fieras en un anfiteatro. Camino a su martirio, Ignacio escribió siete cartas que nos han llegado hasta hoy, dirigidas a comunidades cristianas de Asia. Una de ellas tiene importancia central para nuestro tema y es la que envió a los cristianos de Roma: *“Soy trigo de Dios y soy molido por los dientes de las fieras para mostrarme como un pan puro de Cristo. Halaguen más bien a las fieras para que sean mi sepulcro y no dejen rastro de mi cuerpo a fin de que,*

una vez muerto, no sea molesto a nadie. Cuando el mundo no vea mi cuerpo, entonces seré en verdad discípulo. Pidan a Dios por mí para que, por medio de estos instrumentos, logre ser un sacrificio para Dios^[41]. Ignacio apelaba a la metáfora del trigo molido, imagen del sacrificio con un objetivo. Por medio de esta carta Ignacio pedía a los cristianos de Roma que no interfirieran en su proceso y ejecución, sino que se alegraran por su ejemplo. El martirio era sinónimo de vida, de asociación perfecta al sacrificio de Cristo: *“Permítanme ser imitador de la pasión de mi Dios*^[42]*”*. Cualquiera podría tachar a este comportamiento de masoquista, pero está inscripto en una perspectiva rigorista del cristianismo siríaco de inicios del siglo II d.C.: ante la tentación^[43], la desaparición del cuerpo a través de los sufrimientos purificaba el alma y generaba el rechazo a la materia. Además se nota aquí una fuerte presencia de tradiciones orales sobre la ejecución de Jesús y los apóstoles, que sancionaban una determinada forma de comportamiento frente al sufrimiento^[44]. Ignacio será un hombre^[45] cuando sea ejecutado, generándose así una negación del cuerpo en tanto sustancia esclavizante. Por esta razón Ignacio temía al amor de los fieles romanos, que intentarían preservar su vida; el objetivo era claro: el martirio en Roma serviría para que su ejemplo perdure *“Si callan respecto de mí, yo seré palabra (lógos) de Dios; pero si aman mi carne, de nuevo seré una voz (foné)”*^[46]. La voz (foné) era un simple sonido emitido, la palabra (lógos) era no solo un sonido, sino un sonido con significado.

Para culminar este análisis vale la pena citar un fragmento del *Martirio de Policarpo*^[47]: *“A los mártires los amamos como merecen, como a discípulos e imitadores del Señor, a causa de su insuperable amor a su Rey y Maestro ¡Ojalá lleguemos nosotros a ser sus compañeros y condiscípulos!”*^[48]. El mártir (testigo) es aquel que se asoció al ejemplo de Cristo a través del sufrimiento físico, a través de la negación del cuerpo y que renace para Dios por la muerte física^[49]. El cuerpo del mártir irradiaba belleza y era objeto de culto durante su pasión^[50] y luego de muerto^[51]. El cuerpo se volvía un estandarte y un tesoro para los que quedaban en la tierra y colaboraba en la cimentación de la fe comunitaria. Es irónico: aquel que rechazó lo físico era recordado por sus restos mortales: el cuerpo castigado del mártir era sinónimo de perfección.

Conclusión

Hemos realizado un recorrido desde el cuerpo comunitario de la asamblea cristiana hasta el cuerpo individual y glorificado del mártir. El primer cristianismo consideró que el cuerpo era un espacio conflictivo, un espacio de deseos encontrados y de constante peligro. El espíritu de Dios, la voluntad divina, habitaba en el cuerpo del creyente desde el bautismo y con su gracia colaboraba en el reconocimiento de la justicia y en el buen obrar, pero los sentidos atentaban contra esa armonía.

Pablo dictó para sus comunidades ciertas normas de conducta tendientes a formar un primer “sujeto moral” cristiano que adscribiera su comportamiento a ciertas nociones morales a partir de una concepción teológica nucleada en la predicación del Cristo Dios- hombre. El apóstol intentaba imponer su autoridad pero en todas las cartas se evidencia que los receptores no cumplían con todas las prescripciones y continuaban con prácticas paganas e idolátricas mientras recibían gustosos las enseñanzas cristianas^[52]. Pasará mucho tiempo antes de que la moral cristiana se asociara a un poder de imposición fuerte. Pablo exhortaba, explicaba, proponía usos del cuerpo y formas de acción de la asamblea a la manera de un físico armonioso; pero los modelos grecorromano y judío mantenían una enorme influencia en la práctica

cotidiana de estos primeros creyentes.

La aparición de los primeros mártires dio una forma primigenia a la identificación del cuerpo del cristiano con el de Cristo, asociando la carne con el límite y el elemento a ser sacrificado en pos la vida eterna y del conocimiento absoluto y perfecto. El mártir ya no es más cuerpo, es lógos, palabra con significado, testimonio circulante y mediador poderoso.

BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, A. H. (1993) *Introducción a la filosofía antigua*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Bs. As.
- Bradley, K. *Slaves and masters in the Roman Empire. A study in social control*. (1987) Oxford University Press, Oxford.
- Duby, G y Aries, P. (1990) *Historia de la vida privada*. Ed. Taurus, Madrid
- Fernandez Ramos (dir). (1999) *Diccionario de San Pablo*. Ed. Monte Carmelo, Burgos.
- Foucault, M. (2006) *Historia de la sexualidad. Vol. 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI, Bs. As.
- Garnsey, P. (1996) *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge.
- Gignebert, Ch. (1959) *Cristo*. Editorial UTEHA, México.
- Glancy, J. (2006) *Slavery in early christianity*. Fortress Press, Minneapolis.
- Horsley, R. (ed) (2005) *Christian origins* (A people's history of christianity vol. 1) Fortress Press, Minneapolis.
- Markschies, C. (1997) *Estructuras del cristianismo antiguo. Un viaje entre mundos*. Siglo XXI, Madrid.
- Meeks, W. A. (2003) *The first urban christians*. Yale University Press, New Haven.
- Puente Ojea, G. (2001) *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Editorial Siglo XXI, Madrid.
- Quasten, J. (1961) *Patrología. Vol. 1 Hasta el concilio de Nicea*. La editorial católica, Madrid.
- Sainte Croix, G. E. M. (1988) *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Editorial Critica, Barcelona.
- Simon, M. y Benoit, A. (1972) *El judaísmo y el cristianismo antiguo. De Antíoco Epifanes a Constantino*. Editorial Labor, Barcelona.
- Sotomayor, M y Fernandez Ubiña, J (coord.) (2003) *Historia del cristianismo. I El mundo antiguo*. Editorial Trotta Universidad de Granada, Madrid.

FUENTES

Cartas de san Ignacio. Carta de Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomeno. (1992) Fuentes Patristicas vol. 4. Madrid; Ed. Ciudad Nueva.

Nuevo Testamento de la Biblia de Jerusalén. (2004) Versión Latinoamericana bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer.

- [1] - Cambaceres, E. *Música sentimental*. Ed. Losada, Bs. As. 1994, pp. 88.
- [2] - Foucault, M. 2006: 29- 30.
- [3] - Foucault, M. 2006: 26- 28.
- [4] - *Is* 1, 11, 16- 17.
- [5] - *Jer* 3, 1
- [6] - *Ez* 16, 26
- [7] - *2 Cor* 11, 2
- [8] - *Gal* 4, 8-10
- [9] - Gignebert, Ch.1959: 221.
- [10] - Meeks, W. A. 2003: 51- 73.
- [11] - *1 Cor* 12, 13- 14, 18- 21, 26- 27
- [12] - *1 Cor* 10, 17.
- [13] - *Gal* 3, 28.
- [14] - *1 Cor* 6, 1-6.
- [15] - *1 Cor* 5, 1- 5.
- [16] - *1 Cor* 1, 10- 13.
- [17] - Glancy, J. 2006: 50-54.
- [18] - *Rom* 6, 1- 11.
- [19] - *Gal* 2, 15- 21.
- [20] - *1 Cor* 6, 19- 20.
- [21] - *1 Cor* 6, 12- 13.
- [22] - *1 Cor* 6, 15- 17.
- [23] - *1 Tes* 4, 4-5.
- [24] - Armstrong, A. H. 1993: 194- 195.
- [25] - *1 Cor* 7, 34
- [26] - Brown, P. "La Iglesia" En: Duby, G y Aries, P.1990: 259- 260.
- [27] - *1 Cor* 7, 33- 35.
- [28] - *1 Cor* 7, 12- 16.
- [29] - Se ve esto en las cartas denominadas deuteropaulinas: *Ef* 5, 21- 33; 6, 1-9; *Col* 3, 18- 25; 4, 1; *1 Tim* 2, 9-15; 6, 1-4; *Tit* 2, 9- 10.
- [30] - *Flm* 15- 16.
- [31] - *Rom* 7, 18- 24
- [32] - *Mc* 9, 42- 49; *Mt* 18, 8-9.
- [33] - *1 Cor* 6, 9- 11.
- [34] - Garnsey, P.1996: 128- 152.

- [35] - 1 Tes 5, 23.
- [36] - 1 Cor 2, 14- 15
- [37] - 1 Cor 15, 52- 53.
- [38] - 2 Cor 5, 6- 8.
- [39] - Jer 13, 23; 31, 19; Bar 1, 15- 2, 35; Esd 9, 6; Neh 1, 6; 9, 16- 26.
- [40] - Armstrong, A. H. 1993: 63- 79.
- [41] - A los romanos IV, 1-2
- [42] - A los romanos VI, 3
- [43] - A los romanos VII, 1
- [44] - Didaché XI, 8.
- [45] - A los romanos VI, 2.
- [46] - A los romanos II, 1
- [47] - Texto de fines del siglo II d.C. que relata la prisión, tortura y martirio del obispo Policarpo de Esmirna, que ocurrió hacia 167 d.C. Ver: *Cartas de san Ignacio. Carta de Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomeno*. 1992: 238- 242.
- [48] - Martirio Policarpo XVII, 3
- [49] - Martirio Policarpo XVIII, 3
- [50] - Martirio Policarpo XIII, 2
- [51] - Martirio Policarpo XVIII, 2
- [52] - Para el caso de Corinto, Pablo constantemente está lidiando con prácticas e ideas locales muy arraigadas que se mezclan con sus enseñanzas. Ver 1 Cor 1, 10- 13; 4, 18- 21; 5, 1; 6, 4-6; 6, 15- 17; 7, 9-13; 11, 20-22; 14, 20-25; 15, 12.